

Jaume Mensa Valls

*Platón y Sócrates, psicagogos*

Las “palabras mágicas” de Sócrates y la cura del alma  
(*Cármides* 157a)

Jaume Mensa Valls

Universidad Autónoma de Barcelona

[Jaume.Mensa@uab.cat](mailto:Jaume.Mensa@uab.cat)

Trad. Jaume Martínez Anglès

[Sòcrates:] –L'ànima, estimat meu,  
es cura amb unes certes paraules màgiques;  
aquestes paraules màgiques consisteixen en belles raons.

Plató, *Càrmides* 157a<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Plató, *Càrmides* 157a, en Plató (1932), *Diàlegs. II. Càrmides, Lisis, Protàgores*. Textoy traducció de Joan Crexells, 2a edició a cargo de Carles Riba, Barcelona, Fundació Bernat Metge, p. 16.

(N. del T.) La cita reza, literalmente: “El alma, estimado mío, se cura con ciertas palabras mágicas, estas palabras mágicas consisten en bellas razones”. Prefiero dejar la cita en su traducción catalana, pues el lector podrá entender porqué el que esto suscribe mantiene la expresión “palabras mágicas” (*paraules màgiques*), en vez de “ensalmos”, y “bellas razones” (*belles raons*) en vez de “buenos discursos” o “bellos discursos”.



**Resumen:** Sócrates es presentado en el *Cármides* de Platón como un “brujo” que con unas palabras mágicas puede hacer pasar la jaqueca del joven Cármides. Examinado detenidamente el diálogo de Platón, queda claro que solo la palabra y la reflexión (el *élenchos*), la filosofía en definitiva, tienen este poder curativo. La “maestría Socrática” continúa operando en los diálogos platónicos y transmiten una fuerza “terapéutica” y “purificadora”, que nos ayudan a examinar nuestra propia vida. La función de los diálogos platónicos es guiar el alma del lector (*psicagogía*) en el camino de la filosofía. Y aquí radica precisamente su permanente actualidad.

**Palabras clave:** Sócrates, Platón, *psicagogía*, cura del alma, *élenchos*, *Cármides*.

**Abstract:** Socrates is presented in Plato's *Charmides* as a «warlock», who has the power to cure the headache of Charmides with some «magic words». Properly considered the dialogue of Plato, it is evident that only the word and the reflection (*élenchos*), the philosophy ultimately, is endowed with healing power. The «Socratic mastery» continues to operate in the Platonic dialogues and they convey a therapeutic power, which help us to examine our own lives. The purpose of the Platonic dialogues is to guide the soul of the reader (*psicagogía*) in the way of philosophy. And here lies precisely its current value.

**Keywords:** Socrates, Plato, *psicagogia*, care of the soul, elenchus, *Charmides*.

## Planteamiento

Estudiar la vida o el pensamiento de Sócrates no es nada fácil. Jamás escribió una obra y para conocer su vida y su pensamiento nos hemos de fiar de unas fuentes que no solo no coinciden, sino que además son contrapuestas. El comediógrafo Aristófanes (s. V-IV a. C.), en el año 423 a. C., es decir, casi veinticinco años antes de la muerte de Sócrates (399 a. C.), en *Las nubes* —o *Les bromes*, si preferimos el título de la versión del helenista Manuel Basalch, de la Fundació Bernat Metge-<sup>2</sup> caracteriza a Sócrates como un sofista que vive en las nubes, que investiga los fenómenos naturales y los dioses, que es el responsable de una escuela. Estrepsíades, un hombre que lo ha perdido todo por los caprichos de su familia, obliga a su hijo Fidípides a frecuentar el “pensadero” (*phrontisterion*) con el objetivo de aprender el discurso injusto que Sócrates enseña: así, cree, se podrá defender de los acreedores. Una vez que Fidípides aprende el discurso injusto, padre e hijo tienen una discusión más o menos banal. Resultado de esta controversia, Fidípides vapulea a su padre y el discurso injusto que había aprendido de Sócrates le sirve para justificar ese acto. El padre se da cuenta del error que ha cometido al obligar a su hijo a ir a la escuela de Sócrates y prende fuego al *phrontisterion*. Parece que Aristófanes quiere advertir al espectador o lector de los peligros que pueden comportar el movimiento sofístico.

En cambio, Jenofonte (430-350 a. C.) y Platón (427-347 a. C.) presentan a un Sócrates que es maestro de virtud, “el hombre más justo de su tiempo” afirma Platón en la *Carta VII*. Jenofonte destaca de Sócrates un gran dominio de sí mismo (*encrateia*), su autonomía (*autarqueia*), la resistencia (*cartería*) frente a las adversidades

---

<sup>2</sup> Aristòfanes (1970), *Comèdies. II*. Traducción de Manuel Balasch, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1970.

(N. del T.) Versión en lengua catalana. La obra referida como *Les bromes*, significa, literalmente, “Las brumas”, aunque admite acepciones como “nieblas” o “nubes”.



físicas o psicológicas. No nos proponemos en estas páginas presentar, y aún menos intentar resolver, la llamada cuestión socrática<sup>3</sup>. Nuestro objetivo es mucho más modesto: analizar simplemente una característica de Sócrates tal y como lo presenta Platón, especialmente en un diálogo de los llamados de juventud o socráticos, el *Cármides*, y, después, con la ayuda de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, nos preguntaremos por la posible actualidad de esta característica estudiada y, en general, de los diálogos platónicos. La característica de Sócrates que nos interesa es su capacidad de curar por medio de la palabra, con “bellas razones”.

### Sócrates, el “brujo”

Efectivamente, en el *Fedón*, en la conversación que Sócrates tiene con sus discípulos antes de ingerir la cicuta que ha de poner fin a su vida, Cebes le pregunta: «Pero, Sócrates, ¿dónde encontraremos un buen encantador[del alma], puesto que tú vas a abandonarnos?». <sup>4</sup> O en el *Menón* (80a), Menón confiesa sentirse embrujado por Sócrates. Estos son solo dos de los varios fragmentos del corpus platónico que presentan a Sócrates como encantador, mago, ensalmador, chamán. Y este es también el tema de un libro publicado hace poco por Nicolas Grimaldi intitulado *Socrate, le sorcier*.<sup>5</sup> Grimaldi argumenta que las diversas características que, según el historiador y fenomenólogo de las religiones Mircea Eliade (1907-1986)

<sup>3</sup> Recientemente se ha traducido al catalán una obra de referencia sobre el tema: Strauss, Leo (2006), *El problema de Sòcrates*, Barcelona, Pòrtic i Barcelonesa d'Edicions. Véase, también, el prólogo de Jordi Sales y Josep Monserrat, «El nostre coneixement de Sòcrates», pp. 7-25. Sobre Sócrates recomendamos especialmente los estudios de Luri, Gregori (2004), *Guia para no entender a Sócrates*, Madrid, Trotta; y, del mismo autor (1998), *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid, Trotta.

<sup>4</sup> Platón, *Fedón* 78a, en Platón, *Obras completas de Platón*, trad. Patricio de Azcárate, tomo quinto, Madrid 1871, p. 53.

<sup>5</sup> Grimaldi, Nicolas (2004), *Socrate, le sorcier*, París, PUF.

definen al chamán, se cumplen de una u otra manera en el Sócrates de Platón.<sup>6</sup> La primera de estas características es que el chamán cura; y Sócrates, por ejemplo, en el *Cármides* también cura. La segunda característica es que enfrenta a las personas consigo mismas, con su propia identidad. Esto es, comenta Grimaldi, lo que Sócrates hace a Alcibíades o a aquellos discípulos con quien practica el método mayéutico descrito en el *Teeteto* (150a-ss). La tercera característica es que el chamán se siente habitado, poseído, por espíritus, está convencido de tener una misión divina. Baste recordar en este sentido el *daímon* de Sócrates y la tarea que lleva a cabo como una «misión divina». Y finalmente habría una cuarta característica: el chamán practica un conjunto de técnicas para liberarse del cuerpo. Grimaldi ve este rasgo en la exposición del sentido de la vida entendida como *praeparatio mortis* del *Fedón* o incluso en la ascensión del filósofo hacia el bien de los libros VI y VII de la *República* (509b-c; 517b-c). Ciertamente, este no es un tema nuevo en los estudios platónicos y ya había sido tratado por otros autores, como, por ejemplo, Pedro Laín Entralgo (1908-2001), el cual le dedica el tercer capítulo, “La racionalización platónica del ensalmo”, de su magnífico libro *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (Madrid, 1958), libro que, por cierto, no he visto citado en el opúsculo de Grimaldi.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Eliade, Mircea (1976), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.

<sup>7</sup> Para un resumen de la primera parte del libro de Grimaldi, Nicolas (2004), «L'homme aux yeux de Taureau», pp. 9-32, véase Ramon Alcoberro, «Sócrates el brujo. Al margen de un libro de Nicolas Grimaldi», dentro de <http://www.alcoberro.info/planes/socrates2.htm> (17 de agosto de 2014). La expresión «yeux de toureau» / «ojos de toro», «mirada taurina» hace referencia al conocido fragmento del *Fedón* (117b, en *Platón I*, Madrid: Gredos, 2011, p. 690, trad. Carlos García Gual) sobre la muerte de Sócrates: «Y al tiempo tendió la copa a Sócrates. Y él la tomó, y con cuánta serenidad, Equécrates, sin ningún estremecimiento y sin inmutarse en su color ni en su cara, sino que, mirando de reojo, con su mirada taurina, como acostumbraba, al hombre, le dijo: -¿Qué me dices respecto a la bebida ésta para hacer una libación a algún



Nosotros no seguiremos el hilo argumentativo de Grimaldi. Intentaremos averiguar a partir de los textos platónicos, especialmente del *Cármides*, en qué consiste esta dimensión de brujo o chamán de Sócrates, llenarla de contenido, relacionarla con otras características del Sócrates de Platón. Efectivamente, la palabra *epoidé* -encantamiento- o derivados aparece más de 50 veces en el corpus platónico; de estas, 20 las encontramos en uno de los primeros diálogos, los llamados socráticos, el *Cármides*; y 14 en una obra de senectud, *Las leyes*. Platón utiliza a menudo la palabra *epoidé* para referirse de forma descriptiva y casi siempre con connotaciones negativas a las prácticas tradicionales de hechizo o magia. Otras veces, la utiliza en un sentido metafórico. Es el caso de *El banquete* (202e-203a): en la narración del discurso de Diotima, Sócrates menciona el hechizo (*epoidé*) como una de las funciones de Eros. En el *Entidemo* (290a) encontramos la distinción entre el hechizo *stricto sensu*, el cual va dirigido a animales; y el hechizo propio de los *logopoiói*, es decir, de las personas que, con discursos, saben encantar a los oyentes. *Epoidé* en este segundo sentido es la palabra eficaz, la palabra que provoca unos efectos en el oyente.<sup>8</sup>

---

dios? ¿Es posible o no? –Tan solo machacamos, Sócrates –dijo–, la cantidad que creemos precisa beber. –Lo entiendo –respondió él–. Pero al menos es posible, sin duda, y se debe rogar a los dioses que este traslado de aquí hasta allí resulte feliz. Esto es lo que ahora yo ruego, y que así sea. Y tras decir esto, alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago». Los ojos de buey eran un rasgo característico de Sócrates. Platón [*Teeteto* 143e, en *Platón II*, Madrid: Gredos, 2011, pp. 425-6, trad. Álvaro Vallejo Campos] pone en boca de Teodoro, cuando presenta Teeteto a Sócrates, las siguientes palabras: «se parece a ti, porque tiene la nariz chata y los ojos prominentes»; y Jenofonte [*Banquete*, II, 19, en *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*, Madrid: Alianza Editorial, p. 82, trad. José Antonio Caballero López], hace hablar así a Sócrates: «¿O bien os reís porque, teniendo más tripa de lo conveniente, quiera ponerla a la medida?». Y también V, 5-7 [ob. cit., p. 106], refiriéndose a los ojos de buey: «Porque los tuyos solo ven en línea recta, mientras que los míos, por ser saltones, ven también de lado».

<sup>8</sup> Cf. Laín Entralgo, Pedro (1958), *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid: Revista de Occidente.

## El *Cármides* de Platón

El *Cármides* es uno de los diálogos de juventud de Platón, escrito antes del primer viaje a Sicilia (c. 387).<sup>9</sup> El escenario es la palestra de Táureas, al comienzo de la guerra del Peloponeso. Sócrates ha vuelto de la batalla de Potidea (432-429 a. C.). Los parientes de Platón, Cármides († 403 a. C.) y Critias (460-403 a. C.), que años después formarían parte del gobierno de los Treinta tiranos, son los deuteragonistas. El diálogo es claramente apologético, es decir, Platón quiere delimitar la influencia de Sócrates sobre Critias y Cármides. Queda claro que Critias no habría seguido más a Sócrates después del año de la fecha dramática; sí lo habría hecho Cármides, pero, además de Sócrates, también recibía la influencia de su primo Critias. Cármides es todavía un muchacho de futuro incierto, que nada entre las tranquilas aguas de la seducción socrática y las más turbias de la influencia de su autoritario tutor Critias. Recordemos que Cármides y Critias murieron el año 403 en la batalla de Muniquia que propició la caída de los Treinta y el restablecimiento de la democracia.

Pues bien, Sócrates vuelve a Atenas y sus amigos le piden información sobre la batalla de Potidea; él, en cambio, les pregunta por el estado de la filosofía en Atenas. Concretamente, si hay algún joven que se distinga por su saber y por su

---

<sup>9</sup> Sobre el *Cármides*, además de la bibliografía que más adelante indicaremos, véase Brisson, Luc; Robinson, Thomas M. (2000), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides*. Proceedings of the V Symposium Platonicum (International Plato Studies, vol. 13), Sankt Augustin. Destacamos el artículo de Brisson, Luc, «L'incantation de Zalmoxis dans le Charmide (156d-157C)», pp. 278-286; véase también: Schamp, Jacques (2000), «L'homme sans visage. Pour une lecture politique du Charmide», dentro de *L'Antiquité Classique*, 69, pp. 103-116; Tsouna, Volua (2001), «Sócrates te la connaissance de soi: quelques Interpretations», en *Philosophie antique*, 1, pp. 37-64; Wenzel, Serge (1995), «La "sophrosyne" chez Platón. Essai sur le Charmide», en *Études clásicas*, 7, pp. 28-70.



belleza. Critias le explica que sobresale su primo Cármides por su belleza entre los jóvenes. Sócrates quiere hablar con él para ver si también sobresale por su saber. Critias se inventa una excusa para que Cármides y Sócrates se encuentren, llama a Cármides y le dice que Sócrates conoce un remedio que le curará la jaqueca que tiene a menudo. Sócrates recuerda la escena de la siguiente manera:<sup>10</sup>

«Sin embargo, como me preguntó [Cármides], si sabía un remedio para el mal de cabeza, le respondí, no sin dificultad, que sabía uno. -¿Qué remedio es? me dijo. Le respondí que mi remedio consistía en cierta yerba, pero que era preciso añadir ciertas palabras mágicas; que pronunciando las palabras y tomando el remedio al mismo tiempo se recobraba enteramente la salud; pero que por el contrario las yerbas sin las palabras no tenían ningún efecto».

¿En qué consiste este medicamento?:<sup>11</sup>

«Es tal su poder, que no curan solo los males de cabeza. Quizá has oído hablar de médicos hábiles. Si se les consulta sobre males de ojos, dicen que no pueden emprender solo la cura de ojos, y que para curarlos tienen que extender su tratamiento a la cabeza entera; en igual forma imaginar que se puede curar la cabeza sola despreciando el resto del cuerpo, es una necesidad. Razonando de esta manera, tratan el cuerpo entero y se esfuerzan en cuidar y sanar la parte con el todo».

Sócrates explica a Cármides que aprendió este remedio de un médico tracio

<sup>10</sup> Platón, *Cármides* 155e, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, página 213.

<sup>11</sup> Platón, *Cármides* 156b, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p. 213.



de la escuela de Zalmoxis. Tanta era la fama de Zalmoxis que incluso se creía que podía conceder la inmortalidad.<sup>12</sup> Según Zalmoxis, el buen médico -y los médicos griegos no lo eran, de buenos- debe actuar de la siguiente manera:<sup>13</sup>

«Zamolxis, nuestro rey, y por añadidura un Dios, pretende que si no debe emprenderse la cura de los ojos sin la cabeza, ni la cabeza sin el cuerpo, tampoco debe tratarse del cuerpo sin el alma; y que si muchas enfermedades se resisten a los esfuerzos de los médicos griegos, procede de que desconocen el todo, del que por el contrario debe tenerse el mayor cuidado; porque yendo mal el todo, es imposible que la parte vaya bien.» Del alma, decía este médico, parten todos los males y todos los bienes del cuerpo y del hombre en general, e influye sobre todo lo demás, como la cabeza sobre los ojos. El alma es la que debe ocupar nuestros primeros cuidados, y los más asiduos, si queremos que la cabeza y el cuerpo entero estén en buen estado».<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Eliade, Mircea (1970), *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, París, Payot, especialmente pp. 31-80.

<sup>13</sup> Platón, *Cármides* 156d-157a, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, pp. 214-215.

<sup>14</sup> Este y otros textos de Platón sugieren la conveniencia de tratar la enfermedad psicosomáticamente y establecen unos fundamentos teóricos sobre los que habría sido posible de asentar una psicoterapia. La medicina occidental, hipocrática y galénica, fue evolucionando en dirección contraria, es decir, hacia lo que J. Ortega y Gasset y los historiadores de la medicina llaman «corporalismo naturalista». Véase, en este sentido, los interesantes estudios de Laín Entralgo, Pedro (1957), «La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal», en *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, 9, pp. 133-160; y, del mismo Laín Entralgo, Pedro (1958), el ya citado *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid, Revista de Occidente.



Y el alma, ¿podemos preguntarnos cómo se cura? Así lo explicaba el médico tracio:<sup>15</sup>

«Querido mío, añadía, se trata al alma, valiéndose de ciertas palabras mágicas. Estas palabras mágicas son los bellos discursos. Gracias a estos bellos discursos, la sabiduría toma raíz en las almas, y, una vez arraigada y viva, nada más fácil que procurar la salud a la cabeza y a todo el cuerpo».

Antes de prescribir la medicina a Cármides (es decir, las hojas de la planta) para la jaqueca, Sócrates deberá averiguar si su alma es sana o no, es decir, si es sensata, tal como asegura Critias, o no:<sup>16</sup>

«Si estás [Cármides] ya en posesión de la sabiduría, como lo pretende mi querido Critias; si eres suficientemente sabio, nada tienes que ver con las palabras mágicas de Zamolxis o de Abaris, el hiperbólico, y debo en este instante enseñarte el remedio para el mal de cabeza; pero si por el contrario piensas tener aún algo que aprender, es preciso que yo te hechice antes de hacerte conocer el remedio. A ti toca decirme si participas de la opinión de Critias, si crees tu sabiduría completa o aún incompleta».

Sócrates asegura a Cármides que si tiene sensatez sabrá qué es, porque:

---

<sup>15</sup> Platón, *Cármides* 157a, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p. 214.

<sup>16</sup> Platón, *Cármides* 158b-c, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p. 216.

«Evidentemente, si posees la sabiduría, eres capaz de formar juicio sobre ella, porque residiendo en ti, si de hecho reside, es una necesidad que se haga sentir interiormente, y haciéndose sentir, no puedes menos de formarte una opinión sobre la naturaleza y caracteres de la sabiduría; ¿no lo crees así?». <sup>17</sup>

Después de varios intentos, Cármides primero y Critias después, no logran encontrar ninguna definición de sensatez que resista las objeciones de Sócrates. Y ya hacia el final del diálogo, Sócrates vuelve a preguntar a Cármides si tiene sensatez. Cármides le responde: <sup>18</sup>

«¡Por Júpiter! Sócrates, no sé si poseo o no poseo la sabiduría».

Es prácticamente la misma respuesta que había dado al principio de la conversación con Sócrates (158b). Queda claro que Cármides no solo no se conoce a sí mismo, pues si se conociera sabría si es sensato o no, sino también que no es lo suficientemente sensato, porque si lo fuera, sabría qué es la sensatez. Así pues, Sócrates no podrá darle el remedio, porque Cármides no sabe qué es la sensatez y no sabe tampoco, pues, si tiene sensatez o no.

Ahora bien, en el transcurso del diálogo Cármides ha progresado. En la primera pregunta de Sócrates en el sentido de si tenía o no sensatez, Cármides había respondido en función de lo que creía que dirían las otras personas o de

---

<sup>17</sup> Platón, *Cármides* 158e, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p. 217.

<sup>18</sup> Platón, *Cármides* 176a-d, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p. 252.



factores ajenos a la naturaleza de la sensatez. Había dicho Cármides:<sup>19</sup>

«Si niego que soy sabio, me acuso a mí mismo, lo que no es razonable; y además doy un mentís a Critias y a muchos otros que me creen sabio, a lo que parece. En el caso contrario, hago yo mismo mi elogio, lo que no es menos inconveniente. Yo no sé qué responder».

En cambio, ahora, después del diálogo con Sócrates, Cármides ha respondido por él mismo, ha devenido más consciente de su carencia, quiere ser discípulo de Sócrates, porque «pienso tener gran necesidad de tus palabras mágicas» (176b). Y, de alguna manera, ya ha empezado a tomar, aunque sea solo una pequeña dosis, «las palabras mágicas» de Sócrates, las «bellas razones».

### **Digresión. ¿Qué son las «palabras mágicas»?**

¿Qué son, sin embargo, las «palabras mágicas» (*epoidai*), las «bellas razones» (*kaloí lógoi*) que tienen la virtud de producir la sensatez o la sabiduría? ¿En qué consiste propiamente el hechizo de Sócrates? La palabra *epoidai* es utilizada en un sentido alegórico. Evidentemente, las palabras mágicas (*epoidai*) no son, obviamente, fórmulas de tipo ritual, sino que la fuerza o *dínamis* de estas palabras mágicas o bellas razones es intrínseca a la misma palabra, es una fuerza natural de la palabra eficaz. Estas «bellas razones» no son más que el *élencos* o refutación socrática. El hechizo es una metáfora del *élencos*, de la misma refutación que Sócrates ha llevado a

<sup>19</sup> Platón, *Cármides* 158d, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p. 217.

cabo conversando con Cármides.<sup>20</sup>

Para entender mejor qué significa el *élencos* socrático haremos una digresión. En la *Apología de Sócrates* (23b), Platón nos presenta la práctica socrática del *élencos* como la misión que le ha encomendado el dios:<sup>21</sup>

«Continué mis indagaciones, no solo entre nuestros conciudadanos, sino entre los extranjeros, para ver si encontraba algún verdadero sabio, y no habiéndole encontrado tampoco, sirvo de intérprete al oráculo, haciendo ver a todo el mundo, que ninguno es sabio. Esto me preocupa tanto, que no tengo tiempo para dedicarme al servicio de la república ni al cuidado de mis cosas, y vivo en una gran pobreza a causa de este culto que rindo a Dios».

Presentando la tarea de Sócrates como una misión divina, Platón de alguna manera lo defiende de la acusación de impiedad: Sócrates obedece a la divinidad y es consecuente hasta el final con su misión, hasta el extremo de descuidar los asuntos de su propia casa y de vivir en la mayor pobreza. Sócrates ha practicado el *élencos* con toda clase de personas: poetas, políticos, artesanos. El principal

---

<sup>20</sup> Cf. *supra* los estudios citados de Pedro Laín Entralgo y sobre todo la introducción de Louis-André Dorion a la siguiente edición: Platón (2004), *Charmide. Lysis*. Traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion, París, GF Flammarion, especialmente, p. 119, nota 37: «Quels sont ces beaux discours (*kaloì lógoi*) qui font naître la sagesse dans les âmes? [...] Les discours propres à faire naître la sagesse ressortissent à la dialectique socratique, qui consiste principalement dans la pratique de la réfutation [...]. Comme la suite du dialogue le montre clairement, les incantations auxquelles Charmide doit se soumettre, s'il désire guérir son mal de tête et devenir sage, correspondent en fait aux réfutations que Socrate lui administre». En las páginas siguientes tendremos especialmente en cuenta la introducción citada de Louis-André Dorion (pp. 11-76) y las notas finales a la traducción (pp. 112-157).

<sup>21</sup> Platón, *Apología de Sócrates* 23b, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p. 57.



beneficiado del *élenkos*, sin embargo, es el mismo Sócrates (*Apología*, 28e), el *élenkos* es el camino de la propia sabiduría de Sócrates. «Si alguno posee lo que se conoce a sí mismo, se reconocerá él a sí mismo igualmente; lo que se quiere averiguar (*exetásai*) es si el que posee esta ciencia debe necesariamente saber lo que sabe y lo que no sabe», leemos en el *Cármides*,<sup>22</sup> y es el único también que puede ayudar a los otros a examinarse. Los «sabios» son doblemente ignorantes: no saben y no saben que no saben. Sócrates no sabe, pero sabe que no sabe. Por esta razón el oráculo de Delfos ha podido decir que Sócrates es el más sabio entre las personas de su tiempo. Solo los dioses son verdaderamente sabios. La sabiduría humana no es otra que la que lleva a Sócrates a reconocer y confesar (con ironía) la propia ignorancia.<sup>23</sup> Precisamente, algunos estudiosos -v. gr. Louis-André Dorion- creen que el carácter aporético de algunos diálogos de juventud es una exigencia de esta confesión de ignorancia que Platón atribuye a Sócrates.<sup>24</sup>

En último término, según la misma *Apología* de Platón, fue la práctica socrática del *élenkos* la verdadera causa de la condena de Sócrates:<sup>25</sup>

«De esta indagación, atenienses, han oído contra mí todos estos odios y estas enemistades peligrosas, que han producido todas las calumnias que sabéis».

<sup>22</sup> Platón, *Cármides* 167a, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p. 241.

<sup>23</sup> Cf. Bosch-Veciana, Antoni (2008), *La saviesa nascuda en el Temple de Delfos*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Facultat de Filosofia de Catalunya.

<sup>24</sup> Cf., p. e., la traducción, la introducción y las notas de Louis-André Dorion: Platon (2004), *Charmide*; y su libro: Dorion, Louis-André (2004), *Socrate* (Que sais-je?, 899), París, PUF.

<sup>25</sup> Platón, *Apología de Sócrates* 22e-23a, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p.58.

Y más adelante Sócrates añade:<sup>26</sup>

«Lo que os dije en un principio; de que me he atraído muchos odios, que esta es la verdad, y que lo que me perderá, si sucumbo, no será ni Melito ni Anito, será este odio, esta envidia del pueblo que hace víctimas a tantos hombres de bien».

Mediante el *élenkos* el Sócrates de los diálogos socráticos hace ver a varias personas que lo que creían saber realmente no lo saben. Así, en el *Eutifrón*, el sacerdote Eutifrón, que dice saber qué es la piedad, resulta que realmente no lo sabe; o en el *Ión*, Ión, el rapsoda especializado en recitar Homero, también fracasa cuando intenta explicar la razón en virtud de la cual sabe recitar a Homero, pero, en cambio, no sabe recitar a ningún otro poeta; o en el *Laques*, Nicias y Laques tampoco consiguen dar una definición de coraje que resista las objeciones socráticas. Tampoco en el *Lisis*, Lisis o Menéxeno no aciertan en definir adecuadamente la amistad. Si estas personas se creían «sabias» y no se querían rebajar en reconocer su propia ignorancia, no solo no aprovechaban la «misión divina» que Sócrates llevaba a cabo, sino que se enfadaban con Sócrates. Si hay buena disposición, el *élenkos* ayuda a progresar. Con el *élenkos* Cármides se ha convertido en un poco más «sabio» o prudente, es decir, se ha hecho más consciente de sus propios límites. La finalidad del *élenkos* es hacer mejores a los demás (*Sofista* 230b-c). El *élenkos* ayuda a ser consciente de la propia ignorancia. El *élenkos* cura el alma en el sentido que después ya no se cree saber lo que no sabe y, además, como consecuencia, nace el deseo de saber. Esta es la función terapéutica

---

<sup>26</sup> Platón, *Apología de Sócrates* 28a, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p. 67.



del *élencos*.

## Regreso al Cármides

Volvemos al Cármides y echamos un vistazo a la forma cómo Sócrates lleva a cabo el *élencos*. Los interlocutores son un Cármides que, como hemos visto, no se conoce suficientemente ni sabe qué es la sensatez, porque aún es joven, pero que está dispuesto a aprender, a seguir Sócrates, y un Critias que se inquieta, que no domina sus reacciones, violento, que cree saber qué es la sensatez pero que en realidad no lo sabe. En definitiva, un Critias que no tiene nada que aprender de Sócrates, que ya es «sabio».

Los personajes del primer diálogo para buscar una definición de sensatez son Sócrates y Cármides. Cármides define la sensatez como una especie de calma al hacer las cosas. Sócrates le hace ver que a veces la rapidez es mejor que la calma. Si la sensatez es siempre buena, pues, no puede ser definida como calma. Refutado, pues, Cármides intenta una segunda definición: La sensatez es como una especie de vergüenza. Sócrates, citando a Homero, le dice que, a veces, la vergüenza no es buena compañera del hombre; en cambio, la sensatez siempre es buena compañera. Cármides lo intenta por tercera vez. Ahora Cármides propondrá una definición que ha oído decir a otra persona: sensatez es que cada uno haga lo que le corresponde. Sócrates argumenta que a menudo está bien que los hombres se ocupen de las cosas de los demás. Critias, que resulta ser el padre de la definición -aunque lo niegue-, se decide a intervenir. Critias define entonces la sensatez como *obrar* cada uno lo que le corresponde. Obrar, a diferencia de hacer, tiene, según Critias, un sentido superior: es hacer a conciencia, con un sentido moral bien claro. Sócrates argumenta que, a veces, se hacen cosas buenas sin saberlo; en cambio, la sensatez



es siempre un conocimiento. Critias vuelve a proponer una definición: la sensatez es autoconocimiento. Y este autoconocimiento lo entiende Critias como una ciencia universal, una ciencia de sí misma y de las otras ciencias. Dice Critias:<sup>27</sup>

«Pienso, que, única entre todas las demás ciencias, la sabiduría es la ciencia de sí misma y de todas las demás ciencias».

Y Sócrates sigue:

«—Luego ¿será también la ciencia de la ignorancia, si lo es de la ciencia?—Sin duda (*responde Critias*). —Por consiguiente, solo el sabio se conocerá a sí mismo, y estará en posición de juzgar (*exetásai*) de lo que sabe y de lo que no sabe. En igual forma, solo el sabio es capaz de reconocer, respecto a los demás, lo que cada uno sabe creyendo saberlo, como igualmente lo que cada uno cree saber, no sabiéndolo. Ningún otro puede hacer otro tanto. En una palabra, ser sabio, la sabiduría, el conocimiento de sí mismo, todo se reduce a saber lo que se sabe y lo que no se sabe. ¿No piensas tú lo mismo?—Sí (*responde Critias*)».

L.-A. Dorion ha mostrado convincentemente la importancia de este texto, porque por un lado establece una relación entre el conocimiento de uno mismo y la declaración de ignorancia de Sócrates (cf. *Apología*, 21d); y también con el *élencos* (cf. *supra*, textos de la *Apología*).<sup>28</sup> Parece claro que esta definición de sensatez, bien entendida, es socrática. Ahora bien, podemos preguntarnos si es también una definición compartida por Platón. Algunos autores argumentan que no es platónica,

<sup>27</sup> Platón, *Cármides* 167a, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo I, p. 234.

<sup>28</sup> Dorion, Louis-André (2004), «Introduction», en Platón (2004), *Charmide...*, pp. 58-68.



porque queda refutada más adelante (171c) por el mismo Sócrates. Sócrates dice:

«Necesariamente, pues, si la cordura es solo la ciencia de la ciencia y de la ignorancia, no permitirá distinguir el médico que sabe su oficio del que no lo sabe pero lo hace ver o bien se lo piensa, ni tampoco el 'entendido en ningún otro ramo, salvo aquel que es de su mismo oficio, tal como ocurre con los otros artesanos».

Parecería que Platón hace refutar al personaje Sócrates el concepto de sensatez del Sócrates histórico. Incluso, recientemente, en virtud de esta refutación, C. H. Kahn sostuvo que el *Cármides* no es un verdadero «diálogo socrático».<sup>29</sup> Sabemos que posteriormente Platón se fue distanciando del concepto socrático del *élenkos*, pero si nos fijamos bien el concepto de sensatez refutado no es la definición socrática (de 169b), sino la mala comprensión que hace Critias. Critias se empeña en interpretar la definición de sensatez como autoconocimiento propuesta por Sócrates como «ciencia universal». Ciertamente, Platón caracteriza el personaje Critias como una persona que no es capaz de entender bien los conceptos socráticos. Critias en el transcurso del diálogo propone definiciones más o menos socráticas, pero no las acaba de comprender bien. Este rasgo tiene también una finalidad apologética: a pesar de haber sido durante un cierto tiempo discípulo de Sócrates, Critias no habría aprovechado su enseñanza.

<sup>29</sup> Cf. Kahn, Charles H. (1998), *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, University Press, p. 184.

## Del *élenkos* socrático a la mayéutica platónica

Hemos dicho que Platón en los diálogos de madurez se distancia del *élenkos* socrático. Mejor dicho, lo adapta a una nueva situación, a unas nuevas necesidades, lo transforma en mayéutica. Seguramente todos tenemos en mente aquel fragmento del *Teeteto*, un diálogo platónico ya tardío (369-367 a. C.), en el que el personaje Sócrates compara la actividad de su madre, comadrona de renombre, con su tarea. Ella ayuda a las mujeres a dar a luz, Sócrates ayuda a los «jóvenes fecundos» a dar a luz ideas. Ni la comadrona ni Sócrates son fecundos, su misión consiste en ayudar a engendrar a las personas que de verdad lo son. El *élenkos* de los diálogos socráticos suele ir dirigido a personas que se creen sabias pero que no lo son; la mayéutica en cambio se dirige a jóvenes que son «sabios», pero que no lo saben.<sup>30</sup> La mayéutica sería el arte del recuerdo y presupone la reminiscencia, concepto que no aparece en los diálogos platónicos hasta después del primer viaje a Sicilia, lugar en el que Platón entró en contacto con los pitagóricos. El «progreso» que hacen los «jóvenes», «a medida que avanza el trato», implica sin duda un contexto de enseñanza institucionalizado, es decir, una escuela como podía ser la Academia platónica. Finalmente, el símil de la mayéutica recupera rasgos del Sócrates «brujo y chamán». Una de las funciones de las matronas consistía precisamente en «cantar encanteris per tal de desvetllar i alleujar a voluntatelsdolors de part».<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Cf., para todo este apartado, las observaciones de Dorion, Louis-André (2004), *Socrate*, p. 86s.

<sup>31</sup> Ibáñez Puig, Xavier (2004), *Lectura del «Teeteto»: saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona, Universitat de Barcelona, p. 101.

Seguimos en este apartado, Mensa i Valls, Jaume (2007), «Sòcrates i la maièutica platònica», pp. 13-25, en Alcoberro, Ramon, ed. (2007), *Històries de la filosofia*, Barcelona, La Busca edicions, 180 p.

(N. del T.) Se puede traducir como: «cantar hechizos con el objeto de despertar y aliviar a voluntad los dolores de parto».



## Del diálogo socrático a los diálogos platónicos

La práctica del *élencos* socrático exige un diálogo, un trato personal de tú a tú, un ir adelante y atrás en la conversación. Presupone también un cierto conocimiento de la persona con la que se practica y de sus circunstancias existenciales. Por ello, Sócrates en sentido estricto solo puede practicar el *élencos* con una sola persona a la vez. Platón en sus diálogos ha reflejado perfectamente este carácter personal del *élencos*: Sócrates solo dialoga con una sola persona, aunque estén presentes varias. No es extraño, pues, que el Sócrates histórico se mantuviera en el ámbito de la oralidad y que no escribiera ninguna obra. Platón, sin embargo, va más allá. Platón es el primer filósofo que intuye las posibilidades del texto escrito, redacta un conjunto de obras que se nos han conservado. De alguna manera, especialmente en los diálogos de juventud, Platón trata de conservar, desde un punto de vista apologético, la memoria de la vida y el carácter de Sócrates. Ahora bien, Platón es plenamente consciente de los límites y los peligros del texto escrito. Precisamente los diálogos en general y particularmente los diálogos socráticos están escritos de tal manera que estos límites y peligros queden reducidos al máximo. ¿Cuáles son estos límites y estos peligros del texto escrito?

En el *Fedro*, Sócrates afirma:<sup>32</sup>

«El que piensa transmitir un arte, consignándolo en un libro, y el que cree a su vez tomarlo de este, como si estos caracteres pudiesen darle alguna instrucción clara y sólida, me parece un gran necio»...

<sup>32</sup> *Fedro*, 275c-277a, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo II, p. 343.

y continúa Sócrates:

«Este es, mi querido Fedro, el inconveniente, así de la escritura como de la pintura; las producciones de este último arte parecen vivas, pero interrogadlas, y veréis que guardan un grave silencio. Lo mismo sucede con los discursos escritos; al oírlos o leerlos creéis que piensan; pero pedidles alguna explicación sobre el objeto que contienen y os responden siempre la misma cosa. Lo que una vez está escrito rueda de mano en mano, pasando de los que entienden la materia a aquellos para quienes no ha sido escrita la obra, y no sabiendo, por consiguiente, ni con quién debe hablar, ni con quién debe callarse. Si un escrito se ve insultado o despreciado injustamente, tiene siempre necesidad del socorro de su padre ; porque por sí mismo es incapaz de rechazar los ataques y de defenderse».

Contrariamente, el discurso oral se escribe directamente en el alma, es un discurso vivo que dialécticamente engendra el conocimiento en el discípulo. En consecuencia con estas afirmaciones, en la *Carta VII* (344c-d) Platón llega a la conclusión de que si un autor es serio no fijará por escrito las cosas más elevadas, y si lo hace es porque ha perdido el juicio.

Podríamos preguntarnos: ¿por qué razón escribió Platón los diálogos? Si en ellos no existen las cosas más elevadas o serias, ¿qué son, pues, los diálogos? ¿Estos diálogos expresan la «verdadera» filosofía de Platón, es decir, la filosofía oral del interior de la Academia, que, por otra parte también es atestiguada por Aristóteles (384-322 a. C.)? ¿Tienen razón los autores de la Escuela de Tübingen (Krämer, Reale, etc.) cuando defienden un nuevo paradigma interpretativo de Platón basado en las doctrinas no escritas mencionadas y en parte atestiguadas por Aristóteles, y a



la luz de estas doctrinas no escritas interpretan los diálogos? No es ciertamente este el tema de estas páginas.<sup>33</sup> Nos es suficiente constatar que gracias a los diálogos de Platón, el *élenchos* que Sócrates practicaba con los «sabios» de la época o con aquellos jóvenes que realmente querían progresar, en cierto modo también lo practica con nosotros, lectores de los diálogos. Leer los diálogos es pensar con Sócrates y sus interlocutores. La sabiduría socrática es siempre el resultado de un diálogo y no el fruto de una reflexión personal de tipo introspectivo. La tarea del filósofo es examinar, en diálogo, la vida: una vida que no es examinada es una vida que no merece ser vivida (*Apología* ... 38a).

### Hans-Georg Gadamer y los diálogos platónicos

H. G. Gadamer (1900-2002) dedica un apartado de la segunda parte de *Verdad y método* a caracterizar la dialéctica platónica.<sup>34</sup> El objetivo del apartado, *La primacía hermenéutica de la pregunta*, es dilucidar la estructura lógica de la «apertura». Esta estructura de la apertura es una característica de la conciencia hermenéutica y, también, un presupuesto de la experiencia. Toda experiencia es abierta, es decir, puede ser «de esta manera o de esta otra manera». La experiencia es como una

<sup>33</sup> Sobre esta cuestión, en los últimos años ha habido una viva polémica. Véase en este sentido, como defensor de la interpretación de Tübingen-Milán, Reale, Giovanni (2003), *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, Barcelona, Herder; y, en sentido contrario, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma, Carocci. En mi reseña (Faventia, 28 [2006], pp. 219-222) de este último libro, el lector interesado encontrará una breve síntesis de los argumentos de cada interpretación.

<sup>34</sup> Gadamer, Hans-Georg (1977), «La primacía hermenéutica de la pregunta», en Gadamer, Hans-Georg (1977), *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 439-477. Para el texto alemán, cf. Gadamer, Hans-Georg (1990<sup>6</sup>), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke, 1), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 368-384: «Der hermeneutische Vorrang der Frage».

pregunta que abre varias posibilidades de respuesta. Y del mismo modo que la experiencia auténtica es siempre experiencia de nuestra finitud y de nuestros límites, también la forma lógica de la pregunta es constituida por una negatividad radical, es decir, es el saber del no saber.

La pregunta, para ser realmente una pregunta, debe tener siempre un sentido. Y este sentido de la pregunta orienta el sentido que debe tomar la respuesta. Preguntar es situarse en una determinada perspectiva. Preguntar es una tarea difícil. Platón en los diálogos hace ver a través del personaje Sócrates que preguntar es más difícil que responder. A menudo, cuando los interlocutores de Sócrates quieren evitar la incomodidad de responder a las preguntas de Sócrates intentan intercambiar los papeles, es decir, hacen preguntas a Sócrates. El resultado es siempre un fracaso.<sup>35</sup> Detrás de estos elementos dramáticos está la distinción entre el habla auténtica y el habla inauténtica. Quien habla inauténticamente, es decir, quien quiere tener razón, considera que es más fácil preguntar que responder. Ahora bien, de hecho esta persona tampoco pregunta realmente, porque ya cree saberlo todo. En los diálogos, Platón pone de manifiesto que la pregunta es previa a todo conocimiento. Preguntar significa «abrir». En esta apertura, la respuesta no está fijada. Preguntar es descubrir que la cosa por la que se pregunta es cuestionable. Preguntar es dejar en el aire la respuesta, dejar la respuesta «abierta». Hay, por lo tanto, que ponderar bien los pros y los contras.

La apertura de la pregunta tiene también sus límites. Hay en esta apertura una delimitación que le es inherente. Toda pregunta abre un horizonte. El planteamiento de la pregunta fija este horizonte. Una pregunta sin sentido es una

---

<sup>35</sup> H. G. Gadamer menciona en este sentido la polémica del *Protágoras* entre Sócrates y Protágoras sobre la forma de hablar, es decir, si era necesario hacerlo con discursos largos (*macrología*) o con preguntas y respuestas breves (*braquilogía*).



pregunta mal planteada, es una pregunta que no abre posibilidades. Una pregunta sin sentido no tiene respuesta. Una pregunta sin sentido ha perdido la orientación.

Si la pregunta se plantea correctamente, es decir, si es una pregunta abierta, entonces comprende siempre lo preguntado tanto en el sí como en el no. La respuesta a una pregunta implica siempre una decisión por el sí o por el no, por los argumentos favorables o por los argumentos contrarios. Pero la respuesta a una pregunta todavía no es saber. Saber significa también resolver las objeciones contrarias, ver su debilidad. Gadamer recuerda en este sentido la estructura de la dialéctica medieval (*quaestio*).<sup>36</sup> Saber implica ponderar los argumentos contrarios, tomarlos seriamente en consideración, determinar su valor exacto. Todo saber es fundamentalmente dialéctico. Esta primacía de la pregunta muestra también el límite que conlleva todo método.

Nadie puede enseñar a preguntar. Sócrates en los diálogos platónicos solo crea los presupuestos que hacen posible la pregunta. La opinión hace difícil reconocer lo que uno no sabe. La opinión reprime las preguntas (de Critias sobre la sensatez de Cármides y del mismo Cármides, por ejemplo). Gadamer observa que la opinión tiene siempre una tendencia expansiva, quiere convertirse en opinión general. El arte de preguntar no es solo el arte de huir de la fuerza de la opinión, es sobre todo el arte de seguir preguntando, es decir, es el arte de pensar. Según Gadamer, la crítica a la escritura de la *Carta VII* de Platón debe interpretarse en este sentido. La dialéctica es, pues, el arte de saber conversar auténticamente. En toda conversación auténtica es necesario que los interlocutores no argumenten en paralelo. La estructura de una conversación, de un diálogo, solo puede ser de

<sup>36</sup> Tal vez, desde este punto de vista, sugiere Gadamer, se puede entender aquel fragmento de la *Metafísica* (1078b) de Aristóteles según el cual la dialéctica es la ciencia de investigar los opuestos (incluso de forma independiente del contenido) y si hay una única ciencia para cosas opuestas.



pregunta y respuesta. Es necesario que los interlocutores sigan los argumentos de quien argumenta. Así es como hay que interpretar los "sí" repetidos de los diálogos platónicos. Dialogar no es argumentar contra los argumentos del interlocutor sino valorar sus opiniones, buscar argumentos que las refuercen, ponerse en su lugar. Precisamente, porque Platón hace reforzar mutuamente los argumentos de los personajes, sus diálogos tienen tanta actualidad. La productividad mayéutica de Sócrates, en los diálogos de Platón, siempre se limita a las opiniones que manifiestan los personajes. Sócrates mira la realidad junto con sus interlocutores en una unidad de intención.

Las críticas de Platón a la escritura deben de entenderse en su contexto. En la obra de Platón, argumenta Gadamer,

«aparece una conversión de la tradición poética y filosófica de Atenas en literatura. En los diálogos de Platón vemos cómo la interpretación de textos cultivada en los discursos sofísticos, sobre todo la de la literatura para fines didácticos, concita sobre sí la repulsa platónica. Vemos también cómo intenta Platón superar la debilidad de los *lógoi*, sobre todo de los escritos, a través de su propia literatura dialogada. La forma literaria del diálogo devuelve lenguaje y concepto al movimiento originario de la conversación. Con ello la palabra se protege de cualquier abuso dogmático».<sup>37</sup>

Platón en los diálogos nos plantea preguntas, nos dirige las mismas preguntas que Sócrates hacía a sus interlocutores. Leer los diálogos de Platón es compartir puntos de vista, valorar argumentos. El lector está invitado a intervenir en el diálogo.

---

<sup>37</sup> Gadamer, Hans-Georg (1977), *Verdad y método*, p. 446.



## Los diálogos de Platón: *psicagogía y psíqués therapeía*

Sócrates, el «brujo» que podía curar a Cármides de su jaqueca, pero que finalmente no lo hace porque el alma de Cármides aún no está lista, es el mismo que nos pregunta a nosotros por nuestra propia alma, que nos ayuda a examinarnos. Los diálogos de Platón son como espejos que nos reflejan nuestra propia imagen, que nos encaran nuestra propia realidad, que desnudan nuestra alma. La función de los diálogos platónicos es guiar el alma del lector (*psicagogía*). Platón, en el *Fedro*, pone en boca de Sócrates estas palabras: «Puesto que el arte oratorio no es más que el arte de conducir las almas».<sup>38</sup> La grandeza de los diálogos platónicos radica en esta capacidad. El lector es interpelado por los personajes, está casi obligado a pensar. Sócrates, el «brujo», el mediador que hace posible que sus interlocutores avancen por el camino de la filosofía, también nos invita a nosotros a dialogar con los personajes del diálogo. Los diálogos platónicos tienen una gran fuerza «terapéutica», «purificadora».<sup>39</sup> La filosofía tal como la entendía Platón, las

<sup>38</sup> Platón, *Fedro* 271c-e, en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo II, pp. 335-336.

<sup>39</sup> Los diálogos platónicos continúan teniendo en parte esa fuerza purificadora que *El sofista* atribuye a la conversación socrática (sin nombrar a Sócrates). Efectivamente, leemos en *El sofista* 230b-d [en Platón, *Obras completas de Platón*, ed. cit., tomo IV, p. 54]: «Interrogan a su hombre sobre las cosas que él cree conocer y que no conoce; mientras se extravía, les es fácil reconocer y juzgar sus opiniones; y entonces, cotejándolas en sus discursos, comparan las unas con las otras, y por medio de esta comparación le hacen ver que ellas se contradicen sobre los mismos objetos, considerados en las mismas relaciones y bajo los mismos puntos de vista. Viendo esto, el hombre se hace severo consigo mismo e indulgente con los demás. Por medio de este procedimiento abandona la alta y elevada posición que tenía de sí mismo, siendo esta, entre todas las despreocupaciones, la más conveniente para aprender, y la más segura para la persona interesada. Esto consiste, mi querido amigo, en que los que purifican el alma, piensan como los médicos respecto al cuerpo. Estos son de parecer que el cuerpo no puede aprovechar los alimentos que se le dan, si no se empieza por expeler lo que puede impedirlo; y aquellos juzgan, que el alma no puede sacar ninguna utilidad de los conocimientos que se le dan, si no se cura al

«bellas razones», precisamente porque tiene esa fuerza excepcional que ninguna palabra puede expresar propiamente, es como un acto de hechizo. En una época como la nuestra en la que los hombres y las mujeres somos constantemente persuadidos por los cantos de sirena del fetichismo, la magia, el hechizo, en una época tan proclive a buscar las soluciones fuera de nosotros mismos, en píldoras de todo tipo o en los estantes de comercios bien surtidos con productos siempre nuevos y milagrosos, Sócrates, el «brujo» de las «bellas razones», del poder de la palabra, tiene mucho que decir. La grandeza de los diálogos platónicos radica precisamente en dar vida a aquel Sócrates que murió injustamente, que con sus «palabras mágicas» nos puede ayudar también a nosotros a examinar nuestra propia vida, a conocernos mejor y a ser más sensatos.

---

enfermo por la refutación; si refutándole, no se le obliga a avergonzarse de sí mismo; si no se le arrancan todas las opiniones, que se oponen como un obstáculo a los verdaderos conocimientos; si no se le purifica, si no se le enseña a reconocer que no sabe más que aquello que sabe y nada más».